51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 50 13 DÉCEMBRE 1934

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

NOTES DE LITURGIE

L'Avent *(suite)* [1]

II. — Son objet : l'avènement extérieur et visible

Etymologiquement, le mot *Avent (Adventus)* signifie *avènement ;* et, dans le langage de l'Eglise — à peine est-il besoin de le dire — c'est de l'avènement du Fils de Dieu qu'il s'agit, par où il faut entendre l'*avènement historique* du Christ dans la chair, tel qu'il s'est réalisé il y a dix-neuf siècles ; et là est l'objet propre de la liturgie préparatoire à Noël.

Mais par extension, et dans un sens dérivé, on entend aussi sous cette expression l'*avènement eschatologique* futur dont parlent les Livres Saints ; et la perspective de cette venue, plus ou moins éloignée, n'est pas étrangère, elle non plus, à la liturgie de l'Avent : elle en constitue l'objet secondaire.

Examinons d'abord le fait de ce double *objet matériel* dans la liturgie de l'Avent ; nous verrons ensuite quel est le point de jonction où l'un et l'autre se rencontrent ; l'*objet formel* qui fait l'unité supérieure de la liturgie de ce Temps sacré.

A). — L'OBJET MATÉRIEL

I. L'ATTENTE DU PREMIER AVÈNEMENT. — Il importe, en premier lieu, de dissiper une équivoque, toujours possible. Bien que le mot *Avent* veuille dire *avènement,* la période liturgique de ce nom n'a pas précisément pour objet de commémorer l'avènement du Christ, mais *l'attente* qui aboutit à cet avènement. Déviation du concept primitif de l'Avent ? — Non point. Le fait s'explique et se justifie tout simplement par l'ancienne façon de parler qui, à chaque étape nouvelle de la Période, ramenait le mot « Avent » : *Dominica 4a, 3a, 2a, 1a* ANTE ADVENTUM. De là cette abrévation commode qui, admise d'abord par l'usage courant, passa ensuite dans le vocabulaire officiel, et nous est restée.

a) La « préparation. » — Pour prouver que l'Avent est bien un temps d'attente, de préparation, et non celui d'une réalisation de l'avènement commémoré, il suffirait, à la rigueur, de rappeler ce cri d'appel : *Veni,* qui retentit alors si souvent à nos oreilles. Mais il ne sera peut-être pas inutile de faire observer, en passant, que l'Eglise souligne encore ce caractère dans deux rites particuliers : la direction des oraisons dominicales de la messe et de l'Office, et l'omission du suffrage des Saints.

On sait que l'Eglise, dans sa prière liturgique traditionnelle, s'adresse habituellement au Père, sous le vocable de Dieu, *Deus,* et qu'elle appuie sa demande par l'intercession du Médiateur souverain, Notre-Seigneur Jésus-Christ : *Per Dominum nostrum Jesum Christum* [1]. Or, par une exception à peu près unique dans les formules antiques d'origine spécifiquement romaine appartenant au Propre du Temps, c'est la seconde Personne de la Très Sainte Trinité et non la première, que la liturgie de l'Avent invoque ordinairement dans ses oraisons, comme le prouve à l'évidence la formule de conclusion : *Domine... qui vivis et regnas* CUM DEO PATRE : « Vous qui vivez et régnez *avec le Père,* » ce ne peut être que le Fils, puisque jamais, en ses formules strictement sacerdotales, l'Eglise ne s'adresse directement au Saint-Esprit, pas même le jour de la Pentecôte. Les rubriques générales du Bréviaire et du Missel ne laissent d'ailleurs aucun doute à ce sujet : « Si (Oratio dirigatur) ad Filium (concluditur) : *Qui vivis et regnas cum Deo Patre,* etc. [2]. » Ouvrons le missel et le bréviaire, regardons les oraisons des quatre dimanches de l'Avent, et nous verrons que toutes s'adressent au Fils de Dieu [3]. — Pourquoi cette exception ? C'est qu'avant Noël, Jésus-Christ n'est pas né ; le *Verbe* existe, mais non encore le *Verbe incarné ;* ou s'il est déjà incarné, il n'est pas encore apparu dans le monde. Puisque c'est lui, le Verbe, qui doit venir, et qu'il est Dieu, on le presse lui-même de hâter sa venue ; n'étant pas encore censé venu dans la chair, on ne s'appuie pas sur les mérites qu'il « acquerra » durant sa vie terrestre.

Mais, d'autre part, il est le Médiateur attendu, le seul Médiateur dont le monde puisse, en fait, espérer le salut. Les saints ne recevront que de lui la sainteté ; leur médiation ne vaudra que dans la mesure où elle se recommandera de celle du Christ ; elle n'est donc pas antérieure à la sienne : et voilà pourquoi, pendant l'Avent, la liturgie prescrit l'omission du Suffrage des Saints [4]. « *Non dicitur Suffragium* » dit la ru-

[1] Voir l'*Ami* du 15 nov., p. 753.

[1] Voir *La Vie Spirituelle* de nov. 1932 (t. 33), p. 151 ss. — Nous espérons d'ailleurs avoir un jour l'occasion de revenir *ex professo* et en détail sur ce sujet, dans les présentes *Notes de liturgie*

[2] Cf. *Rubr. gener. Missalis,* IX, n. 17; *Rubr. gener. Breviarii,* tit. XXX, n. 4.

[3] Nous parlons ici des seules *oraisons,* par opposition aux *secrètes* et *postcommunions* (ces *oraisons* couramment appelées *collectes,* mais improprement, puisque les rubriques réservent ce nom de *collecte* à l'oraison impérée par l'Ordinaire)

[4] Cf. Gavantus (Merati), *Thesaurus sacrorum rituum,* t. II, sect. VI, c. 1. — Durand de Mende, *Rationale...* (lib. VI, c. 2) donne une autre interprétation : « Ad-

brique du bréviaire. Et celle du missel fait remplacer l'oraison commune correspondante « *ad poscenda Suffragia Sanctorum* » par celle de la B. Vierge Marie : disposition heureuse entre toutes puisqu'elle nous rappelle fort à propos le lien indissoluble qui unit le Fils à la Mère dans cette œuvre incomparable de l'Incarnation rédemptrice.

b) L'annonce lointaine. — A commémorer l'avènement historique du Fils de Dieu dans le monde, la liturgie nous prépare directement en remettant sous nos yeux et sur nos lèvres deux séries de textes bibliques : les uns, tirés de l'Ancien Testament, sont comme l'*annonce lointaine* de l'Emmanuel ; les autres, extraits de l'Evangile, nous rappellent l'*attente prochaine*. Parlons d'abord des premiers.

Ce qui frappe peut-être le plus dans la composition du formulaire liturgique de l'Avent, c'est l'importance exceptionnelle des emprunts faits à l'Ancien Testament, et surtout aux Prophètes. Nulle autre période de l'année ecclésiastique n'est aussi riche sous ce rapport. C'est que précisément l'Ancien Testament est le temps de l'orientation vers l'avènement du Christ selon la chair, et que cette note caractéristique des temps prémessianiques trouve sa plus haute expression dans les livres prophétiques.

Tous les rits y ont abondamment puisé. A tous, Malachie, Michée, Ezéchiel ont apporté leur contribution, Malachie en annonçant la venue de Jahvé précédé de son messager le Précurseur (ch. III et IV), Michée en invitant le peuple de Dieu à tourner ses regards vers Bethléem qui sera la patrie du Messie (ch. V, 1-3), etc. [1]. — Mais c'est incontestablement Isaïe qui, dans cette galerie, brille le plus. Dès le premier dimanche de l'Avent, la liturgie romaine annonce l'*Incipit liber Isaïæ Prophetæ*, et elle ne referme le livre sacré que la veille de Noël, après lecture du dernier chapitre [2].

ventu principis, cedunt alii. » Mais, en ce cas, c'est à partir de Noël seulement (ou de l'Epiphanie) et non *pendant l'Avent* qu'il faudrait supprimer le Suffrage. — Il est à remarquer d'autre part, et c'est peut être ce qui a induit en erreur Durand de Mende, que cette omission des suffrages se prolonge jusqu'à l'Epiphanie : la raison paraît en être dans le fait qu'en liturgie ce qui marque la véritable *Nativité* du Christ, c'est l'Epiphanie ; jusque là l'*avènement* du Messie demeure caché au monde. — Nous exposerons prochainement ce point de vue, en parlant du Temps de Noël Epiphanie. Alors on comprendra mieux aussi que l'*Avent* prépare non à la seule fête de Noël, mais à la grande fête ininterrompue qui va de Noël à l'Epiphanie.

Faut-il rapprocher de notre rite actuel d'omission des suffrages l'usage ancien qui consistait, dans certaines Eglises d'Occident et surtout dans les monastères, à voiler les images des saints ? — Nous ne saurions le dire. Il nous semble plutôt qu'on ne doive voir là rien de plus qu'une analogie avec la pratique du *Temps de la Passion*, pendant lequel on supprime aussi les suffrages des saints, mais pour d'autres raisons comme nous aurons occasion de le dire en parlant de la liturgie du Carême. Dom Martène signale ce *voile* des images et statues parmi les « signes d'allégresse » supprimés pendant l'Avent *(De antiq. Eccles. ritibus*, l. IV, c. x, n. 13).

[1] Voir Bonnetain, *Les leçons scripturaires de la liturgie de l'Avent*, dans la *Rev. Apolog.*, t. 51 (1930), p. 670 671.

[2] Aux Matines de Noël, les leçons scripturaires sont encore d'Isaïe. Mais le passage lu alors est choisi à dessein pour la fête elle-même, et privé de titre pour bien faire ressortir que « Dieu nous parle aujourd'hui non par ses prophètes, mais par son propre Fils », fait observer un auteur (F.-J. Périn, *Petit rational liturgique*, p. 208).

Cinq de ceux-ci (VII, IX, XI, XXXV, XL) ont fourni à tous les rits une ample matière pour leur liturgie de l'Avent, et spécialement les trois qui constituent les points culminants du Livre d'Emmanuel (ch. VII à XI), bloc messianique le plus riche de l'Ancien Testament, à savoir : — 1° l'annonce d'une vierge mère de l'Emmanuel (VII), — 2° l'apparition de l'Enfant-Dieu (IX), — et 3° la description de son règne pacifique (XI). — « Voici qu'une vierge concevra et enfantera un Fils ; il recevra le nom d'Emmanuel... Une tige sortira de la racine de Jessé, et de cette tige une fleur s'élèvera, sur laquelle reposera l'Esprit du Seigneur... Regardant de loin, voici que j'aperçois la puissance de Dieu, et une nuée vient qui recouvre toute la terre... et l'éclat de cette nuée remplit tout l'univers... »

c) L'attente prochaine. — Les prophéties, nonobstant la large place qui leur est faite, ne sont pas le tout, ni même le principal du formulaire liturgique de l'Avent. Elles ont surtout pour rôle de nous orienter vers les récits évangéliques qui, eux, nous placent en face de l'attente prochaine et par lesquels nous rejoignons les éléments les plus primitifs de l'Avent : car ils consistent dans le rappel des événements qui ont précédé la Nativité du Christ selon la chair et se groupent comme naturellement autour de la Mère de Dieu et du Précurseur.

Trois dimanches sur quatre, en effet, et le samedi des Quatre-Temps, les péricopes évangéliques, dans notre liturgie romaine d'aujourd'hui, sont consacrées à la mission christologique de Jean-Baptiste ; les antiennes et répons qui, d'autre part, s'en inspirent forment un fonds important ; et la seconde semaine surtout revient constamment sur le souvenir de celui qui a préparé les voies au Messie [1] : réminiscence, au moins possible, de l'antique fête orientale de la « Conception et Nativité de Jean-Baptiste » qu'on trouve à Bostra dès le milieu du V^e siècle.

Quant au souvenir de Notre-Dame, il pénètre si intimement toute la liturgie de l'Avent, aujourd'hui comme à l'origine, qu'on peut sans exagération dire de cette période qu'elle est proprement le temps de la gestation divine de Marie ou, pour emprunter à la liturgie ses propres expressions, une longue *exspectatio partus*, une *attente* prolongée *de l'enfantement :* par où s'explique sans peine la suppression récente de cette fête particulière de l'*Exspectatio partus* qui s'était introduite au siècle dernier dans un certain nombre de calendriers locaux.

Cette « note » mariale se traduit d'abord dans les deux péricopes évangéliques du mercredi et du vendredi des Quatre-Temps ; ce sont respectivement les récits de l'Annonciation à Marie et de la Visitation, tels que les rapporte S. Luc, — vestiges peut-être de l'usage oriental primitif ? C'est aussi, la veille de Noël, l'épisode de l'apparition ou annonciation de l'ange à S. Joseph, rapporté par S. Mathieu. En quelques lieux, dans les Eglises monastiques entre autres, la mémoire de l'Annonciation à Marie le mercredi des Quatre-Temps

[1] Voir E. Flicoteaux, *S. Jean Baptiste dans la liturgie de l'Avent*, dans *La Vie et les Arts liturg.*, déc. 1924, t. XI, p. 51 57. — On lira aussi avec profit les opuscules du même auteur : *Le culte du saint Précurseur*, et *la Noël d'été et le culte de S. Jean Baptiste*, etc.

donne même lieu à des usages traditionnels qui en rehaussent la solennité[1] et, à Rome, la station de ce jour a lieu, depuis le v[e] siècle, dans la Basilique libérienne, reconstruite sous le vocable de Ste-Marie-Majeure en l'honneur de la Maternité divine au lendemain du concile d'Ephèse. — De plus, les traits particulièrement saillants de ces diverses scènes retentissent tout le long de l'Avent romain à travers antiennes et répons, tantôt reproduits, tantôt adaptés, parfois rapprochés de textes d'Ancien Testament d'une manière qui constitue déjà toute une interprétation, et qui nous fait saisir sur le vif l'un des procédés chers à la liturgie : présenter les faits de l'Ancienne Alliance en fonction des mystères de la Loi nouvelle[2].

A ces éléments qui font partie substantielle de la liturgie de l'Avent, on pourrait ajouter par surcroît les textes de la fête récente de l'Immaculée-Conception ; car sans appartenir (sinon *per accidens)* à cette période du cycle, la fête du 8 Décembre s'y allie fort heureusement, malgré ce qu'ont pu écrire certains liturgistes qui regrettent que cette fête, avec son octave, vienne « écourter » l'Avent, déjà si court, et nous priver pendant une semaine entière de sa belle liturgie. — Le privilège de l'Immaculée-Conception ne doit il pas être considéré plutôt comme au point de départ des mystères que célèbre l'Avent, et sa fête par conséquent comme bien en harmonie avec ce Temps ? [3]

II. La perspective du second avènement. — De bonne heure, la pensée de l'avènement historique passé suscita dans les esprits l'idée de l'avènement eschatologique futur ; et ce souci influa, dans une mesure plus ou moins sensible selon les rits, sur le formulaire liturgique de l'Avent.

Dans la liturgie romaine actuelle, diverses catégories de textes développent ce thème.

Et d'abord la liturgie du premier dimanche. L'évangile est la péricope de S. Luc qui évoque les signes de la fin des temps et la pensée de l'avènement du Juge souverain. Deux commentaires, lus à Matines, appuient et renforcent cette perspective : au 2[e] nocturne, un sermon dans lequel S. Léon dégage la leçon de vigilance qui découle de l'annonce de cet avènement, lequel « pour demeurer caché ne saurait être éloigné » ; au 3[e] nocturne, une homélie dans laquelle S. Grégoire le Grand annonce à ses contemporains, avec une assurance qui nous étonne, les signes précurseurs de la fin du monde. L'épître, pour sa part, — une épître paulinienne — et les divers capitules qui en sont extraits font écho à ce concert ; l'Apôtre, y reprenant en des termes singulièrement émouvants la leçon du Maître, souligne la nécessité de se tenir prêt et s'exprime d'une manière qui, prise à la lettre, laisserait croire imminente l'approche du dernier jour, celui de la redoutable Parousie[1] : « C'est l'heure de nous réveiller du sommeil ; car maintenant le salut est plus près de nous que lorsque nous avons embrassé la foi. La nuit est avancée et le jour approche. »

Les épîtres des autres dimanches — toutes tirées de S. Paul, ainsi que celle du samedi des Quatre-Temps et celle de la vigile de Noël — roulent presque exclusivement sur le même thème. Tandis que les passages relatifs au premier avènement n'y apparaissent que par occasion et très en raccourci, la perspective du second y est développée longuement, et c'est elle qui, manifestement, a déterminé le choix des passages. Ici, S. Paul, envisageant l'avenir, annonce aux Philippiens que « le Seigneur est proche », et tous les rits ont retenu cette leçon[2] ; ailleurs il prie les Corinthiens de ne pas juger avant le temps parce que le seul juge est le Seigneur dont il faut attendre la venue « pour mettre en lumière ce qui est caché dans les ténèbres et pour manifester les desseins des cœurs » (4[e] dim.), etc.

Si étrange que cela puisse paraître, la même idée se trouve exprimée dans certains textes empruntés par la liturgie de l'Avent à l'Ancien Testament : n'ayant reçu au premier avènement qu'une part de leur réalisation, ils ne peuvent viser que le second, et se prolongent de fait en perspective eschatologique. Tel, par exemple, le grand oracle de Daniel (VII) qui fournit son thème à nombre d'antiennes et de répons ; tels encore, parmi ceux d'Isaïe, la prophétie du chapitre XIII où sont annoncés tout à la fois la ruine de Babylone et le jour de Jahvé, les chapitres caractéristiques XXIV à XXVII connus sous le nom d'*Apocalypse d'Isaïe,* et le LVI[e] qui trace le tableau de la fin des temps et décrit les châtiments éternels réservés aux méchants.

Une dernière catégorie de textes où se fait également jour l'idée de la Parousie, ce sont les formules de composition ecclésiastique, c'est-à-dire celles où l'Eglise, laissant jaillir spontanément ses propres sentiments, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, exprime elle-même sa prière : hymnes, oraisons, préfaces. L'hymne des Vêpres *Creator alme siderum* se termine sur une invocation au « Juge souverain du dernier jour, » et celle des Laudes *En clara vox redarguit* supplie l'Agneau divin de ne pas nous punir selon nos fautes lorsqu'il reviendra dans l'éclat de son second avènement et glacera le monde d'épouvante. L'oraison

[1] Autrefois la messe de cette férie, connue sous le nom de *messe d'or, missa aurea,* se célébrait avec beaucoup de solennité et grand concours de peuple. Dans les monastères bénédictins et cisterciens s'est conservée jusqu'à nos jours la coutume en vertu de laquelle l'Abbé doit ce jour-là commenter à ses moines l'évangile de l'Annonciation ; c'est cet usage qui nous a valu les belles et célèbres homélies de S. Bernard « Super *Missus est.* »

[2] Nous reviendrons sur ce sujet, avec exemples concrets à l'appui, à propos des trois semaines de la Septuagésime.

[3] Nous ne nions pas pour autant que l'occurrence de l'Immaculée Conception avec le Temps de l'Avent soit due à des circonstances purement fortuites. Si cette fête a été fixée au 8 décembre, c'est parce que ce jour se trouve exactement neuf mois avant la Nativité de Notre-Dame (8 septembre). — Nous sommes donc ici tout simplement en présence d'une application du principe général qui préside aujourd'hui à la détermination des dates pour les fêtes du Sanctoral : chacune, autant que possible, à son anniversaire « chronologique » propre, plutôt qu'en fonction du Temporal.

[1] L'expression *parousie* employée par S. Paul pour désigner le retour triomphal du Christ, est empruntée par l'Apôtre au langage de l'époque, qui attachait la signification du terme *parousie* à la visite solennelle d'un souverain ou de quelque grand personnage, en particulier de l'empereur lui-même. L'expression fut reprise par les Pères : S. Justin, S. Cyrille de Jérusalem, S. Jean Chrysostome, etc. (Voir *Les Quest. liturg. et paroiss*, t. III, p. 3).

[2] Au rit romain actuel, cette péricope forme l'épître et les capitules du 3[e] dimanche.

de la Vigile de Noël implore du Père la grâce de pouvoir *contempler* son Fils unique avec assurance lorsqu'il reviendra comme juge. Les anciennes préfaces propres de l'Avent mozarabe et ambrosien sollicitaient du Souverain Juge le bienfait de la *justification*, « au jour du second avènement » [1] et ainsi de suite.

B). — L'OBJET FORMEL

I. L'IDÉE RÉDEMPTRICE DANS LE SECOND AVÈNEMENT. — De ce que la liturgie de l'Avent tourne délibérément ses regards à la fois vers l'avènement eschatologique futur et vers l'avènement historique passé, il ne s'ensuit pas qu'elle poursuit un double objet, car il existe entre ces deux venues du Christ une relation qui n'est pas de pure surface : l'une et l'autre recouvrent une seule et même idée, l'*idée rédemptrice ;* et c'est précisément à mettre en un vigoureux relief cette idée théologique que l'Eglise romaine s'attache dans sa liturgie préparatoire à Noël.

Cette préoccupation se traduit, d'une part, dans la manière dont la liturgie envisage ordinairement le second avènement au cours de ces trois ou quatre semaines, méthode qui consiste essentiellement à mettre ce second avènement en contraste avec le premier, par manière d'antithèse : la commémoraison de celui-ci doit être une préparation à celui-là ; la joie engendrée par la célébration de l'avènement déjà réalisé est un gage d'assurance, de confiance, dans l'attente de l'avènement à venir ; le recours au bienfaiteur du premier avènement est une garantie auprès du juge redouté dans le second. Ainsi s'expriment les formules de composition ecclésiastique dont nous avons déjà parlé. Avant d'invoquer la clémence du Juge, les hymnes saluent le Créateur et Rédempteur ; l'oraison de la Vigile de Noël implore la faveur de recevoir d'abord le Christ avec joie comme Rédempteur ; les préfaces rappellent les dons de grâce qu'il nous a accordés dans son premier avènement.

Sous ce rapport l'Evangile du premier dimanche est significatif. Il s'agit, nous l'avons vu, de la péricope de S. Luc sur la Parousie. Or, si nous la comparons avec celle de S. Mathieu sur laquelle s'était clos le cycle liturgique (évangile du dernier dimanche après la Pentecôte), nous y remarquerons une grande différence de ton. S. Mathieu présentait la Parousie sous son aspect terrifiant ; il insistait avec force sur des détails tels que l'extinction du soleil, la chute des étoiles, la présence de faux-christs et de faux prophètes, l'ébranlement des puissances du ciel, l'impossibilité de fuir, etc. S. Luc, lui, s'attarde moins à ces précisions des faits matériels ; les ayant effleurés, il passe, s'élève à la leçon morale qui s'en dégage et dit : « Levez la tête et voyez : l'été arrive ; votre Rédemption est proche ; le royaume de Dieu est là qui vous attend. »

Dans la liturgie de l'Avent, la Parousie se présente donc, en définitive, comme l'achèvement, le couronnement de l'œuvre rédemptrice ; dans son second avènement le Christ viendra comme Juge sans doute, mais sous les apparences du Juge il sera quand même Rédempteur : venant rendre à chacun selon ses mérites, il ne fera alors qu'appliquer à chacun les fruits de la Rédemption et mettra ainsi le sceau final à son œuvre.

II. L'IDÉE RÉDEMPTRICE DANS LE PREMIER AVÈNEMENT. — La même idée de Rédemption apparaît dans les textes liturgiques relatifs à l'avènement historique, pour peu qu'on y regarde de près. A travers la *Personne* du Christ qu'elle s'attarde à considérer, la liturgie entend nous montrer le *Rédempteur ;* et en cela elle se fait l'écho de la Sainte Ecriture qui n'assigne à l'Incarnation d'autres motifs que la Rédemption [1].

En effet, quand elle nous présente l'Enfant, quand elle nous présente la Mère même dans le mystère de sa conception virginale et dans l'exercice des fonctions de sa Maternité divine, la liturgie de l'Avent nous invite à considérer le mystère du Christ *dans toute son étendue.* Voyons un peu.

a) D'après Isaïe. — Si le prophète Isaïe a éloquemment parlé de la *Personne* du Messie, — avènement, origine divine et humaine, naissance d'une vierge, — il a prédit aussi d'autre part, et avec une précision de détails inégalée par les autres Prophètes, les diverses phases de sa mission : souffrances, mort, glorification et règne sur la terre, en un mot toute l'économie de la Rédemption ; et c'est ce qui lui a valu d'être appelé par S. Jérôme « l'Evangéliste de l'Ancien Testament. » Or ces prédictions sur le règne du Christ et l'œuvre du salut, qui forment le fond de la seconde partie du Livre d'Isaïe, ce n'est pas au Temps de la Passion que l'Eglise nous les fait lire ; c'est en plein Avent, autrefois comme aujourd'hui, au rit romain comme dans les autres. Non seulement elles se succèdent à l'Office de nuit, mais elles figurent également à la Messe, puisqu'aux trois féries des Quatre-Temps, les leçons prophétiques sont toutes d'Isaïe, à une exception près. Des citations nous entraîneraient trop loin [2]. Contentons-nous de rappeler le passage par lequel se termine la dernière des lectures de cette série, le samedi des Quatre-Temps : *Aperiatur terra, et germinet* SALVATOREM. Les Quatre-Temps ayant pour but de sanctifier les semailles et d'attirer la bénédiction divine sur les fruits de la terre, il faudrait être bien aveugle pour ne pas voir l'application : la semence matérielle devenant tout naturellement le symbole du germe divin déposé dans le sein virginal de Notre-Dame, cette terre féconde qui produira le SAUVEUR [3].

[1] La question de savoir pourquoi l'Avent n'a pas de préface propre nous a été posée ces temps derniers. Il y sera répondu sous la rubrique *Liturgie*.

[1] Du fait que, dans l'Ecriture, la seule raison assignée à l'Incarnation est la Rédemption de l'homme, on doit conclure, semble-t-il, que si l'homme n'avait point péché le Verbe ne se fût point incarné. Telle est, du moins, la doctrine thomiste qui enseigne que Dieu s'étant déterminé à réaliser l'Incarnation pour effacer le péché, celle-ci se trouve immédiatement ordonnée à la rédemption de l'homme. (Voir, entre autres études sur ce sujet, une bonne mise au point dans Ch.-V. Héris, O. P., *Le mystère du Christ*, 1re partie, ch. 1, p. 15-43).

[2] On pourra en trouver de longs passages, choisis et traduits en français, dans un article de Dom Besse sur *Le prophète Isaïe* (dans *La Vie et les Arts liturgiques*, t. III, année 1916. p. 49-54)

[3] « Ce rapprochement n'est pas fortuit, écrit Dom Flicoteaux, à qui nous empruntons ce détail. Car les diverses préfaces du sacramentaire léonien comparent à plusieurs reprises les fruits du sol, qui alimentent la vie de notre corps, à la semence sublime qui s'a-

b) D'après la liturgie mariale de l'Avent en général. — Même quand elle attire notre attention sur le mystère de la Vierge Mère, disions-nous plus haut, la liturgie de l'Avent ne s'arrête pas à ce qu'il comporte pour ainsi dire d'accidentel et de passager ; elle porte nos regards bien au-delà, jusqu'à ses plus lointaines dépendances. Et nous savons jusqu'où s'étendent ces effets du libre consentement donné par Marie à sa conception virginale : en vertu même de cet acte, Notre-Dame devient l'auxiliatrice du Fils de Dieu dans l'œuvre de la Rédemption, la Corédemptrice du genre humain.

C'est sans doute cela que l'Eglise veut mettre en valeur quand, dans sa liturgie de l'Avent, elle choisit pour saluer habituellement la Vierge Marie le titre incomparable de *Mère du Rédempteur* « *Alma Redemptoris Mater* », plutôt que l'appellation courante *Mère du Christ* ou *Sainte Mère de Dieu*.

On pourrait multiplier les exemples. Limitons notre choix à la façon dont la liturgie de l'Avent met en œuvre, au rit romain, le mystère de l'Annonciation, puisque là est le souvenir qui représente l'élément le plus primitif de la préparation à Noël.

c) Dans la liturgie du mercredi des Quatre-Temps. — Pendant l'Avent, l'Annonciation est commémorée, si nous nous en souvenons, le mercredi des Quatre-Temps. Or, fait justement observer Dom Flicoteaux dans un beau commentaire auquel nous allons nous référer [1], la messe de ce jour, la *Messe d'or* « replace sans effort et comme naturellement la conception virginale dans le cadre de notre Rédemption. »

De fait, rien n'est plus réussi sous ce rapport que l'Introït dont la supplication hardie implore la venue de celui qui est la Justice — *Rorate cœli desuper, et nubes pluant* JUSTUM — et tend à obtenir de Dieu qu'il incline le cœur de la Vierge très pure à recevoir en elle le germe sauveur : *Aperiatur terra et germinet* SALVATOREM. L'idée est d'autant plus intéressante à relever ici que l'Introït offre souvent cette particularité de nous proposer l'objet de la messe et de nous suggérer les dispositions appropriées.

Les autres pièces en effet renforcent l'idée énoncée. La première collecte qualifie de *rédemptrice* la solennité à venir : « *Redemptionis nostræ ventura solemnitas* » et la lecture empruntée à Isaïe trace le tableau prophétique de la Rédemption se prolongeant et se complétant dans le mystère de l'Eglise, thème dont s'inspire aussitôt le Graduel qui fait valoir les conditions requises pour être admis à fixer sa demeure dans la maison de Dieu.

Vient alors la seconde lecture, également tirée d'Isaïe. Elle nous prépare plus immédiatement à entendre le récit de l'Evangile en nous présentant le mystère de la conception virginale comme étant tout à la fois le signe certain et le vrai commencement de notre délivrance. Puis disposés en dernier lieu par le Graduel dont la finale nous amène à la phase ultime du développement liturgique, celle de la réalisation des promesses divines, nous arrivons au point culminant de la liturgie de ce jour.

Nous connaissons l'épisode. Ce qu'on oublie parfois en lisant cet évangile, c'est que l'événement qu'il rapporte ne se réduit pas à la simple annonce d'une maternité. Le messager céleste découvre à la Vierge-Mère, en termes voilés sans doute mais non moins réellement, toute l'étendue de sa participation au salut du monde : Dieu lui réservant non seulement d'enfanter le Rédempteur, mais de coopérer à son œuvre à titre d'épouse véritable et de jouer vis-à-vis du Christ, nouvel Adam, le rôle que l'ancienne Eve n'avait pas su remplir auprès du premier homme. C'est bien ainsi d'ailleurs que la Tradition catholique a toujours interprété la scène de l'Annonciation, et nous n'en voulons donner qu'une preuve, particulièrement suggestive dans le cas présent : le thème que les orateurs de l'Orient catholique au v^e siècle s'appliquaient à développer le dimanche précédant Noël, en la fête de la très sainte Θεοτόκος qui avait pour objet le mystère de la Conception virginale et pour évangile celui de l'Annonciation, était tout inspiré de cette idée du plan de la Réparation, de la restauration de toutes choses par le Christ nouvel Adam, et Marie la nouvelle Eve « Rappel de l'état primitif de l'homme au paradis terrestre et de la chute originelle ; plan divin de l'Incarnation et de la Rédemption ; Marie, nouvelle Eve ; sa maternité divine prédite par les Prophètes, annoncée par l'Ange, manifestée le jour de Noël et reconnue ensuite par les Mages [1]. » tel était le sujet habituel du sermon de cette fête.

Si la crainte d'être trop long ne nous retenait, nous pourrions encore examiner de ce même point de vue la liturgie du vendredi des Quatre-Temps, qui, deux jours après le rappel de l'Annonciation, concentre discrètement notre attention sur le mystère de la Visitation. Il suffit d'ailleurs à notre but de remarquer la relation du fait avec l'économie rédemptrice. Dans l'*Année liturgique* [2], le continuateur de Dom Guéranger s'y arrête longuement. C'est à pareil jour en effet que la tête du serpent reçoit le premier coup du talon de la femme, coup décisif et mortel puisque la défaite que Satan subit en l'âme de Jean le Précurseur, représentant de l'humanité entière, est le gage

baisse jusqu'à nous pour conférer à nos âmes la vie de l'immortalité. Et puis, surtout, était-il possible en ce jeûne du dixième mois de reconnaître la miséricorde divine subvenant au besoin de notre corps par le don de la semence naturelle et de son accroissement, sans nous élever du même coup jusqu'à la pensée de ce Père plein de tendresse qui nous donne, en la personne de son propre Fils, le pain de la vie éternelle? » (E. Flicoteaux, *Virgo paritura*, dans *La Vie Spirituelle*, t. xv [1927], p. 297).

[1] *La messe d'or*, dans *La Vie Spirituelle*, t. xv, p. 300-308.

[1] Voir l'art. précité des *Quest. liturg. et paroiss.* sur *l'historique de l'Avent*, p. 267.

[2] *Temps après la Pentecôte*, t. III, *La Visitation*.

assuré de l'universelle rédemption du genre humain [1].

III. Conclusion. — La conclusion s'impose : dans la liturgie de l'Avent, la naissance de l'Emmanuel est envisagée comme le point de départ de l'œuvre rédemptrice ; et la perspective de la venue eschatologique future du Christ sur les nuées du ciel est considérée comme le couronnement, l'achèvement de cette même œuvre. Et ainsi est assurée l'unité d'objet de la phase présente du cycle liturgique, et son intégrité. L'Avent est beaucoup plus qu'une simple préparation à la seule fête de Noël ; il s'étend au mystère de l'avènement du Christ dans toute son ampleur, et pour le définir on ne saurait mieux faire que d'emprunter la formule qui revient dans l'oraison à toutes les heures de la Vigile de Noël : *l'attente annuelle de* NOTRE RÉDEMPTION, — REDEMPTIONIS NOSTRÆ *annua exspectatio*.

Il nous reste à voir le *fruit*, la *grâce* que sollicite pour nous la liturgie de l'Avent, c'est-à-dire cet *avènement spirituel et mystique* sur lequel les maîtres de la spiritualité médiévale ont tant insisté.

III. — Son fruit : l'avènement spirituel et mystique

A). — Nature de cet avènement

I. L'idée. — Alors même qu'elle commémore le passé ou qu'elle envisage l'avenir, l'Eglise n'oublie pas le présent : car c'est dans le présent qu'elle réalise ses fruits de sanctification. Aussi, pendant les semaines préparatoires à Noël, la liturgie ne cesse-t-elle, dans ses compositions libres, d'implorer pour nous des faveurs spirituelles.

La demande est, évidemment, en connexion avec l'objet considéré. Ce que le Messie, en venant dans le monde, doit apporter à l'humanité déchue, c'est sa réconciliation avec Dieu et le droit à recouvrer le ciel. Ce que la liturgie de l'Avent sollicite par conséquent pour nous en ses oraisons et ses hymnes quand elle s'absorbe dans l'attente et la contemplation du Christ qui doit venir, c'est le bienfait de la vie surnaturelle, le don de la grâce sanctifiante, qu'elle qualifie d'un mot très vague, très générique : *salutare*, le « salut. »

Une énumération de *membra disjecta*, on en convient, serait fastidieuse et nous ne voulons pas l'entreprendre ; mais on nous permettra de donner quelques indications sommaires de nature à appuyer et confirmer ce que nous avançons [2]. Il s'agit de dégager l'idée que recouvrent les formules, car ce « salut » qu'on implore, on ne le demande pas seulement dans son ensemble ; on insiste sur ses diverses phases et manifestations, depuis sa préparation et sa réalisation jusqu'à son accroissement dans nos cœurs et sa protection contre les dangers qui le menacent. La liturgie le considère tantôt sous son *aspect négatif* de grâce médicinale, c'est-à-dire comme une réparation, une restauration dans l'état dont nous étions déchus ; tantôt elle l'envisage sous son *aspect positif* de grâce élevante, c'est-à-dire comme une infusion de vie surnaturelle, une élévation à l'état même de Dieu ; et ainsi aucun des éléments qui l'intègrent n'est passé sous silence.

L'aspect négatif est celui qui revient le plus souvent. De ce point de vue, la liturgie de l'Avent demande, d'une façon générale, l'éloignement des obstacles qui empêchent le « salut », la disparition du péché qui l'exclut. Et elle présente la grâce salvifique tour à tour comme une *lumière* pour l'esprit enténébré, comme un *stimulant* pour le cœur malade, comme une *force* pour la volonté affaiblie ; et elle montre les fruits de *paix*, de *joie* et de *consolation* qui en résultent. C'est le thème auquel s'attachent de préférence les diverses liturgies de l'Avent, la mozarabe surtout, mais aussi la romaine [1].

L'aspect positif, quoique moins développé, n'est pourtant pas négligé. Les divers rites aiment à le faire valoir en montrant la transcendance de notre élévation à l'état surnaturel, et les fruits que procure la vie de la grâce. On insiste, entre autres, sur la présence de Dieu qui vient s'établir alors en notre âme comme dans un temple d'élection pour nous mettre en état de jouir dès maintenant, dans une certaine mesure, du bienfait de l'adoption divine.

Peut-être sera-t-on tenté de ne voir, entre l'idée ainsi mise en relief et le mystère de l'Avent, aucune relation spéciale. Ce serait dommage. Sans doute, les formules qui l'expriment peuvent être de saison en tout temps, et la liturgie peut les employer à n'importe quelle période du cycle ecclésiastique. Cependant, si l'on prend soin de les replacer dans leur contexte, de s'élever jusqu'au sens profond qu'elles recouvrent et surtout de les méditer *pendant l'Avent*, on comprendra sans peine qu'elles soient particulièrement de circonstance au temps où l'Eglise veut nous faire vivre avec elle dans *l'attente du Messie Rédempteur*. Qu'est-ce, en effet, que cette restauration et cette élévation qui aboutissent au don excellent entre tous de l'établissement des divines Personnes en nous, — et que la liturgie de l'Avent appelle le *salut*, — sinon un *avènement* qui, pour demeurer imperceptible aux yeux du corps, ne s'en réalise pas moins dans le monde caché des âmes.

II. Le mot. — Dans les textes liturgiques anciens, il est vrai, l'idée de cet avènement spirituel et mystique n'est pas explicitement formulée ; mais le fond en est sans cesse supposé, et même bien des expressions l'impliquent, la préparent, lui fournissent son point d'appui et son orientation [2]. Dès lors, pour passer de l'idée au mot, il n'y avait qu'un pas à franchir. Liturgistes et maîtres spirituels du moyen âge le franchirent spontanément, par l'effet naturel du *cadre* dans lequel

[1] Cf. Dom Flicoteaux, *La nouvelle Arche d'Alliance*, dans *La Vie Spirituelle*, t. XV, p. 309.

[2] Voir les relevés détaillés de P. Bonnetain dans *Rev. Apol.*, t. 49 (1929), p. 677-684, dont nous nous inspirons ici.

[1] Cf. les *Oraisons* du 1er et du 4e dim., et du mercr. des IV-Temps ; la *secrète* du 1er dim. ; les *postcommunions* du 1er et du 3e dim., du mercr. des IV-Temps, etc.

[2] On a pensé que cette idée a pu être provoquée par l'énigmatique MARA NATHA de S. Paul, I Cor., XVI, 22 (cf. *Rev. Apol.*, t. 49 p. 692-694). — Peut-être aussi, pensons-nous, par la mise en valeur des textes bibliques relatifs au Précurseur, dont la mission fut précisément de *préparer les cœurs* à l'avènement du Messie (voir plus loin, vers la fin de cet article).

se présentait la grâce implorée : venue mystérieuse *enchâssée* entre les deux venues auxquelles la liturgie de l'Avent s'attachait comme à son objet, la venue historique passée, réalisée autrefois en Judée, et la venue eschatologique future sur les nuées du ciel.

Aussi de nos jours l'Eglise, faisant allusion à cet avènement intermédiaire, fruit et effet du premier, ne cesse-t-elle de jeter, tout le long de l'Avent, ce cri d'appel pressant que nous connaissons bien : *Veni, veni !* « *Venez, Seigneur Jésus, venez !* » Et sachant qu'il va répondre à nos instances, elle nous invite à aller au devant de lui, et à lui préparer le chemin dans nos cœurs : *Regem venturum Dominum, venite adoremus,* répète l'Eglise pendant la première quinzaine ; et ensuite : *Prope est jam Dominus, venite adoremus.*

Mais l'exemple le plus typique du *Veni* de l'Avent est sans contredit, dans notre liturgie romaine, celui des grandes antiennes *O* de *Magnificat,* qui se chantent avec un exceptionnel déploiement de solennité pendant les sept jours qui précèdent Noël. Nulle part n'éclate avec plus de vigueur ni de façon plus saisissante et vraiment impressionnante l'appel — *Veni* — qui revient en chacune d'elles pour implorer les grâces de lumière, de délivrance et de salut qui, inaugurées par le premier avènement visible, se poursuivent tous les jours invisiblement par l'avènement spirituel.

D'ailleurs, au rit romain, presque toutes les antiennes de Vêpres et de Laudes, de même que bon nombre d'oraisons, énoncent cette idée de l'avènement de grâce. Inlassablement l'Eglise répète son appel, car c'est de cette venue qu'elle attend tous les bienfaits implorés [1]. Volontiers même diverses liturgies de l'Avent transforment cette venue en *visite,* la prolongent en *demeure,* et toutes aiment à en trouver un gage sensible dans l'Eucharistie. Les postcommunions de notre missel pendant l'Avent, sont particulièrement suggestives sous ce rapport : l'Eucharistie, disent-elles, c'est « l'hostie sainte, le sacrement de la *miséricorde* du Seigneur » ou même tout simplement « sa miséricorde » ; c'est la « nourriture spirituelle dont le goût nous *réjouit* et dont l'effet nous *renouvelle : cujus lætamur* gustu, *renovemur* effectu... ». Aimons à faire passer ces dispositions, si bien mises en harmonie avec le mystère de l'Avent, dans notre action de grâces privée.

B) Prééminence de cet avènement

I. Le fait. — Déjà par ce qui a été dit jusqu'à présent, nous pouvons entrevoir quel est le pôle vers lequel convergent les divers éléments dont se compose la liturgie de l'Avent. Il ne sera pourtant pas inutile de résumer et de compléter avant de conclure.

L'avènement extérieur et visible, envisagé dans ses deux phases comme point de départ et aboutissement de l'œuvre rédemptrice, tel est l'*objet* de ce temps sacré. Plus haut, nous avons constaté ce fait à la lumière de l'histoire. Les principes qui commandent l'économie générale du culte de l'Eglise ne peuvent que le confirmer : car l'année liturgique prise dans son ensemble a pour objet propre de célébrer, d'honorer chacun des mystères qui constituent les diverses phases du grand œuvre de la Rédemption, en commémorant d'une part ceux qui sont déjà réalisés, en préparant d'autre part celui, encore à venir, qui y mettra le sceau. Voilà pourquoi, au Canon de la Messe, nous faisons quotidiennement mémoire des mystères de salut que l'Homme-Dieu a opérés pour nous dans le passé, depuis son Incarnation et sa Naissance temporelle jusqu'à sa Passion, sa Résurrection et son Ascension ; voilà pourquoi aussi d'anciens Canons faisaient également mention de l'avènement à venir, au jour de la Parousie glorieuse.

Et si, des deux phases *passée* et *future* de l'avènement visible, c'est la première plutôt que la seconde — donc l'avènement selon la chair — qui constitue, comme on l'a dit plus haut, l'objet premier et vraiment spécifique de la liturgie au temps de l'Avent, c'est surtout par raison historique : car aux premiers siècles, alors que se formait le cycle liturgique, l'Eglise devait concentrer toute son attention sur l'Humanité sainte du Verbe fait chair pour prendre conscience des infinies richesses de lumière et de grâce qu'elle renfermait ; et il lui fallait alors s'appliquer à mettre surtout en valeur les épisodes de la vie terrestre du Christ.

Néanmoins, là n'a jamais été le tout des préoccupations de l'Eglise. Il ne s'agit pas de rappeler purement et simplement une venue réalisée depuis près de vingt siècles, ni de scruter l'horizon uniquement pour voir si le retour est proche ou non ; il s'agit d'appeler dans les âmes le fruit de la première venue, et de préparer à la seconde les esprits et les cœurs : c'est à cet avènement présent, intermédiaire, que doit aboutir la reconnaissante commémoraison du premier avènement, comme la vigilante considération du second. Aussi, en dernière analyse, l'avènement spirituel et mystique, encadré chronologiquement entre les deux autres, se présente-t-il, dans la vie de l'Eglise et dans son culte, donc également dans la liturgie de l'Avent, comme leur commune résultante et leur centre pratique de convergence.

II. Les conséquences. — Cette prééminence de l'avènement spirituel sur l'avènement visible dans les préoccupations de l'Eglise ne va pas sans conséquences pour l'interprétation du formulaire liturgique de l'Avent : lorsque, durant ce temps, l'Eglise met sur nos lèvres des textes inspirés qui, au sens littéral, se rapportent à l'avènement historique ou à l'avènement eschatologique, ces textes subissent, de ce seul chef, une transposition qui les accommode et les applique à l'avènement spirituel.

Ainsi des appels ardents et enflammés des Patriarches et Prophètes qui ont vécu avant Jésus-Christ. De nos jours, ils sont inapplicables à la lettre. Pourtant, ils ne peuvent ni ne doivent se restreindre à leur valeur de citation ou se borner à une simple commémoraison du passé. Ils gardent maintenant encore une part de leur vérité et un intérêt d'actualité en ce sens que, mis sur nos lèvres, ils doivent traduire des sentiments nouveaux : reconnaissance à la pensée d'un tel bienfait, foi plus profonde à ce mystère, espérance

[1] Cf. les oraisons des 1er, 2e et 4e dimanches.

plus vive des biens qu'il apporte, plus grande générosité enfin à en recueillir les fruits de grâce et de sainteté.

Quant aux textes relatifs à la Parousie, — à l'égard de laquelle la situation est toujours la même qu'au temps des Apôtres, puisqu'elle est encore dans le futur, — ils n'ont guère besoin de transposition. L'attente du second avènement est toujours de mise : chaque nouveau jour qui se lève, n'est-il pas vrai ? nous en rapproche davantage. — Cependant comme nul parmi nous ne sait s'il en sera le témoin, les textes eschatologiques peuvent se prêter à une modification accidentelle de nos impressions et nous suggérer une attitude légèrement différente de celle qu'ils dictaient à leurs destinataires immédiats ; car, à côté de la parousie générale, il est une autre parousie que chacun doit s'attendre à voir venir dans un avenir très proche et certain : la parousie individuelle. Il suffit alors d'appliquer à celle-ci les péricopes scripturaires qui, isolées de leur contexte par l'emploi liturgique, semblent la présenter comme imminente, et à celle-là les passages qui paraissent la reculer jusque dans un avenir éloigné.

A faire de telles accommodations, l'Eglise elle-même nous encourage, elle qui est divinement inspirée pour l'interprétation des Ecritures. Elle nous y invite par le seul fait du contexte liturgique où elle place les extraits bibliques, par l'orientation qu'elle leur imprime, enfin par l'application même qu'elle en propose. Nous en pouvons trouver un exemple caractéristique dans la manière dont elle présente S. Jean-Baptiste à nos méditations pendant l'Avent : ce qu'elle honore alors en lui, ce n'est pas tant sa personne que sa mission, sa mission christologique. Or cette mission consistait à *préparer les cœurs à recevoir le Messie,* en attendant que vienne l'heure de le manifester publiquement au monde [1]. N'avons-nous donc pas là déjà en germe l'idée de l'avènement mystique, et cela immédiatement à propos de l'avènement historique ? Qui nous dira alors si l'Eglise elle-même n'use pas déjà d'un sens accommodatice quand par exemple elle demande à Dieu dans une oraison de l'Avent en corrélation avec un épisode relatif au Précurseur de « disposer nos cœurs à préparer les voies au Fils unique » ?

Eh bien ! de même quand, au milieu d'une antienne scripturaire accommodée, elle jette son cri d'appel *veni,* ne peut-on se demander quelle est la *venue* que le texte liturgique a directement, littéralement, en vue ? Est-ce pure commémoraison des invocations des Prophètes appelant le premier avènement ? N'est-ce pas déjà un véritable appel à l'avènement spirituel ? Ou plutôt, pour tout concilier, est-ce qu'au souvenir de l'avènement passé ne se joint pas, dans l'intention même de l'Eglise, une demande de l'avènement présent ? Est-ce que, sous l'appel des Prophètes à la venue du Messie, ne se glisse pas instinctivement, dans la bouche des chrétiens qui répètent ces accents, un appel à la grâce du Christ, comme s'ils disaient : « Que les fruits spirituels de *l'avènement temporel* du Sauveur se réalisent dans nos âmes par son *avènement mystique !* »

Tel est le sens de l'Avent. *Le Seigneur va venir, accourez au devant de lui :* ce début d'une antienne du Temps [1] en donne bien le trait dominant, le *leitmotiv.* Ne nous abusons pas toutefois : l'étude, la lecture ne peuvent nous faire entrevoir que faiblement les richesses cachées de la liturgie ; c'est un premier point, nécessaire mais insuffisant. La liturgie demande à être vécue. Vivons-la. Nous n'aurons qu'à y gagner.

[1] Cette manifestation du Sauveur au monde, commémorée par la liturgie à l'Epiphanie, a été considérée dès l'origine et à bon droit par les Orientaux comme marquant le véritable avènement du Messie ; et notre liturgie romaine a maintenu, en dépit des apparences, le principe de cette discipline primitive. Nous en reparlerons à propos de cette seconde étape du cycle, dans notre prochain article. Contentons-nous de faire remarquer pour l'instant qu'à cause de cela même l'Avent prépare directement et consciemment, non à la seule fête du 25 décembre, mais à la fête ininterrompue qui, du 25 décembre au 6 janvier, célèbre le mystère unique de l'avènement du Sauveur, depuis sa première manifestation dans l'intimité de la crèche jusqu'à l'apothéose de la manifestation aux bords du Jourdain : *Festa ventura, ventura solemnia,* disent plusieurs oraisons de l'Avent. Ce point est très important pour la pleine intelligence de l'Avent et de toute la première partie de l'année liturgique.

LITURGIE

Q. — Pourquoi le temps de l'Avent n'a-t-il pas de préface propre ?

R. — I. Le fait. — Il est remarquable, en effet, que dans la liste des préfaces propres de notre Missel, qui correspondent à toutes les saisons du cycle liturgique, seule la préface de l'Avent manque. On peut en être d'autant plus surpris que, dans les anciens Sacramentaires de la liturgie latine, le nombre des préfaces propres est considérable, et qu'on en trouve de fort belles pour l'Avent. Ainsi en est-il dans les nombreux témoins de la liturgie gallicane et dans toutes les recensions que nous avons du Sacramentaire gélasien. Pour ne parler que des meilleures parmi ces dernières, citons le *Reginensis 316* (édition Wilson) qui donne, avec la première de ses cinq messes dominicales d'Avent, une préface propre pour ce temps [2] ; puis le *Codex 348 de St-Gall* (éd. Mohlberg) et le manuscrit d'*Angoulême* (éd. Cagin) qui en donnent une différente pour chacune des cinq messes [3].

Mais si nous écartons ces documents qui ne représentent pas un usage antérieur au VIII[e] s. et qui ont déjà subi à divers degrés l'influence des liturgies gallicanes, pour n'interroger que les plus purs témoins de la liturgie romaine, nous constaterons que la profusion des préfaces est contraire à ses principes, et nous n'en trouverons aucune pour l'Avent. Tous les manuscrits primitifs, c'est-à-dire non gallicanisés ou francisés, du Sacramentaire grégorien dit d'*Hadrien* en témoignent : tels celui d'Ottoboni, le *Reginensis*

[1] 4[e] ant. des Laudes du 4[e] dimanche.
[2] *The gelasian Sacramentary,* p. 214.
[3] Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium gelasianum,* p. 209, 213, 218, 220, 224. — Cagin, *Le Sacramentaire gélasien d'Angoulême,* p. 103, 104', 106', 107, 108'.

D 47 et surtout le *Codex 164 de Cambrai* édité par Hans Lietzmann en 1921 [1]. Tel également le Sacramentaire de Padoue qui représente peut-être déjà un usage de la fin du VII[e] siècle.

Sans doute, le Sacramentaire léonien regorge de préfaces propres : il en contient 269 pour 281 messes ! Mais on sait trop de quels apports est faite cette compilation anonyme et privée du VI[e] siècle pour avoir à en tenir compte en fait de tradition liturgique. Un décret du X[e] ou du XI[e] siècle, inséré par Gratien au *Corpus juris* [2] et attribué — à tort d'ailleurs — au pape Pélage II († 590), formule bien l'attitude observée à l'égard des préfaces par l'Eglise romaine depuis S. Grégoire le Grand : « Nous trouvons seulement neuf préfaces admises dans les livres sacrés, et qu'un usage déjà long de l'Eglise romaine a consacrés, à savoir : la 1[re] à Pâques ; la 2[e] à l'Ascension ; la 3[e] à la Pentecôte ; la 4[e] à Noël ; la 5[e] à l'Epiphanie ; la 6[e] des Apôtres ; la 7[e] de la Ste Trinité ; la 8[e] de la Croix ; la 9[e] du Carême. Ce sont ces préfaces que l'Eglise romaine garde et qu'elle ordonne de garder [3]. »

Si au X[e]-XI[e] s. ce décret a pu être considéré comme rendu par un pape du VI[e] siècle, c'est à tout le moins que la tradition était fortement établie déjà de n'admettre point de nouvelles préfaces dans le sacramentaire romain.

Reste alors à expliquer pourquoi, *à l'origine*, la liturgie romaine n'avait pas de préface propre pour l'Avent, alors qu'elle en avait pour les autres saisons.

II. L'EXPLICATION. — L'explication est peut-être simplement dans ce fait qu'au temps de S. Grégoire, lorsque l'institution d'une liturgie préparatoire à Noël fut établie à Rome, la règle de n'introduire aucune nouvelle préface existait déjà. Mais il n'est pas défendu non plus d'y voir une raison plus profonde.

Primitivement la préface n'était pas, comme aujourd'hui, séparée du Canon ; elle en faisait partie intégrante, et elle était, comme lui, invariable. Le thème de cette préface unique — glorification de la T. Ste Trinité — se déroulait ainsi qu'il suit : *a)* Invitation à la louange : *Dominus vobiscum, sursum corda,* etc. ; — *b)* Louange de Dieu dans son être (trinité de Personnes et unité de nature) : *Vere dignum... sed in unius Trinitate substantiæ ;* — *c)* Louange de Dieu dans ses œuvres, et nommément dans *chacune* des étapes du mystère de l'Incarnation Rédemptrice : *Quia per Incarnati Verbi mysterium... Quia cum Unigenitus tuus in substantia nostræ mortalitatis apparuit... Qui salutem humani generis... Qui mortem nostram moriendo destruxit... Qui post resurrectionem suam...* etc.

Dans la suite, tandis que les liturgies orientales devaient maintenir cette discipline d'une préface unique, immuable comme l'anaphore, la liturgie romaine, moins prolixe et plus soucieuse de brièveté, détacha de cet ensemble la mention des diverses phases de l'œuvre rédemptrice, pour ne retenir que celle en rapport avec le mystère du jour : ainsi se formèrent les préfaces propres. On conçoit alors qu'il n'y ait pas eu d'embolisme pour le mystère de l'Avent, qui ne figurait point dans le récit primitif.

De nos jours, où la P éface est séparée du Canon, il n'y a plus autant de raison d'être si sévère pour l'introduction de préfaces nouvelles dans le Missel, et le Saint-Siège a déjà approuvé des préfaces d'Avent, actuellement en usage dans quelques Eglises particulières. Le Missel romain continue, en ce qui le concerne, à faire preuve d'une noble sobriété sous ce rapport, mais il n'y aurait rien à déplorer si, un jour ou l'autre, il s'enrichissait d'une préface propre pour le temps de l'Avent.

Q. — Tant qu'ils demeurent dans leur charge, les vicaires généraux jouissent de tous les privilèges des protonotaires apostoliques titulaires, et peuvent en porter les insignes, ceux-ci étant *nigri ex integro coloris*.

Ont-ils le droit, par le fait même, au titre de *Monseigneur ?*

R. — Bien que les protonotaires apostoliques titulaires ou honoraires [1] ne jouissent pas des mêmes honneurs que les prélats de la maison de Sa Sainteté [2] et qu'en réalité ils ne soient pas du nombre des familiers du Souverain Pontife [3], cependant, hors de la Ville éternelle, ils doivent être considérés comme de véritables prélats [4]. Le « Motu proprio » *Inter multiplices* du 21 février 1905 le déclare en termes exprès (n. 63) : « Protonotarii apostolici titulares sunt prælati extra Urbem. » Ils ont donc droit, du moins hors de

[1] *Das Sacramentarium gregorianum nach dem Aachener Urexemplar.*

[2] C. 71, D. 1, *de cons.*

[3] Le décret n'admet que neuf préfaces propres ; mais il ne cite pas la préface commune ; il y avait donc de fait dix préfaces admises. Plus tard, on y ajouta la préface *De Beata*. En 1919, le Missel romain s'enrichit de celles *pro Defunctis* et de *S. Joseph*. Tout dernièrement enfin celles du *Christ-Roi* et du *Sacré Cœur* s'adjoignirent aux préfaces déjà existantes, ce qui porte actuellement à 15 le nombre des préfaces du Missel *romain*. Nous ne parlons pas de celles qui sont concédées à certains diocèses. En 1895, Flament et Haghe (*Le culte des saints de France*, t. II, p. 613 614) citent deux préfaces de l'Avent approuvées pour des Eglises particulières.

[1] Employée dans le titre du § IV du « Motu proprio » *Inter multiplices*, la double dénomination de protonotaires *titulaires* ou protonotaires *honoraires* se lisait déjà dans le décret général de la S. C. des Rites du 27 avril 1818 (n. 2583).

Les « protonotaires noirs » formaient alors la troisième et dernière classe des protonotaires apostoliques. — Depuis l'institution, faite par Pie X, des protonotaires *surnuméraires*, qui, dans l'ordre des préséances, viennent immédiatement après les protonotaires *de numero participantium*, la troisième classe d'autrefois est devenue la quatrième.

[2] A moins d'avoir (v. g. en tant que vicaire général ou capitulaire) la juridiction sur des prélats de la maison de Sa Sainteté, un protonotaire apostolique titulaire n'a pas la préséance sur eux. (Cf. *Motu proprio cit.*, n. 66).

[3] *Motu proprio cit.*, n. 63. — Cf. S. R. C., 27 avril 1818, n. 2583, § 13.

[4] On a pu dire que les protonotaires titulaires sont des prélats diocésains. (Cf. *Ami* 1907, p. 624, col. 1).

Rome [1], à l'appellation honorifique de *Monseigneur* [2], appellation qui, on le sait, appartient en propre aux prélats séculiers.

Or, étant donné que, d'après le même *Motu proprio* (n. 62), le vicaire général est pendant la durée de sa charge, mais uniquement alors [3], protonotaire apostolique titulaire « né », il s'ensuit que par là-même il a droit pendant tout ce temps à l'appellation susdite [4].

Il en est ainsi pour une raison analogue, du vicaire capitulaire, tant qu'il demeure tel [5], mais non du pro-vicaire général [6].

Q. — 1° Lorsque l'évêque chante les vêpres devant le Saint-Sacrement exposé, il doit revêtir sous la chape non pas le rochet, mais l'amict, l'aube et le cordon. N'est-ce point parce qu'il est alors assisté d'un diacre et d'un sous-diacre en dalmatique et tunique ?

2° Quand un simple prêtre chante les vêpres devant le Saint-Sacrement exposé et qu'il est, lui aussi, assisté d'un diacre et d'un sous-diacre revêtus de l'amict, de l'aube, du cordon (avec en outre, pour le diacre, l'étole transversale), puis, respectivement, de la dalmatique et de la tunique, peut-il se contenter de porter le surplis sous la chape ? Ne doit-il pas plutôt, dans la circonstance, avoir sous la chape un amict, une aube et un cordon ?

R. — Ad I. La première question amène plus d'une remarque.

a) Ce n'est pas uniquement en présence du Saint-Sacrement publiquement exposé, mais c'est *toujours*, que, pour célébrer pontificalement, soit au trône, soit au *faldistorium*, les vêpres solennelles, l'évêque doit avoir sous la chape son rochet, puis un amict, une aube, un cordon, la croix pectorale et une étole pendante. Voilà, en effet, ce que prescrit formellement le Cérémonial des évêques (l. II, c. I, n. 4, et c. II, n. 1) pour la célébration des vêpres pontificales au trône, quelle que soit la solennité de ces dernières, et ce qu'enseignent aussi tous les auteurs [7], d'après la pratique traditionnelle des églises de Rome, pour la célébration des vêpres pontificales au *faldistorium*.

b) Lorsque l'évêque célèbre très solennellement au trône les vêpres pontificales, — ce qui a lieu v. g. la veille des fêtes ou il célébrera également au trône la messe pontificale solennelle [1], — il a à ses côtés non pas un diacre et un sous-diacre, mais deux diacres assistants ou, comme l'on dit parfois, deux diacres d'honneur. (Cf. Cérém. des év., l. I, c. VIII, et l. II, c. I, *passim*).

Pris normalement dans les rangs des chanoines-diacres, là où il existe des prébendes diaconales distinctes (*ibid.*, l. I, c. VIII, n. 1 ; S. R. C., 23 mai 1603, n. 129 ; 4 sept. 1745, n. 2388, ad 3) [2], ces assistants doivent avoir sur le surplis, — ou sur le rochet, s'ils ont droit à celui-ci, — et sur l'amict, mais sans étole, le vêtement sacré distinctif de l'ordre auquel, de par leur prébende, ils appartiennent (cf. Cérém. des év., l. I, c. VIII, n. 2). Quant à l'aube, l'usage leur en est expressément interdit dans la circonstance. (S. R. C., 4 sept. 1746, n. 2388, ad 2 ; cf. 26 nov. 1678, n. 1619, ad 9) [3].

c) Pour les vêpres semi-pontificales [4] au trône, les deux chanoines diacres qui assistent l'évêque doivent, — comme, du reste, le prêtre assistant, — avoir simplement l'habit canonial de chœur. (Cérém. des év., l. II, c. II, n. 2).

d) Quand un évêque célèbre au *faldistorium* les vêpres pontificales, il n'y a ni prêtre assistant ni diacres assistants, mais seulement des ecclésiastiques parés de la chape sur le surplis [5].

De tout ce qui précède il ressort clairement que, si, pour les vêpres pontificales quelles qu'elles soient, l'évêque célébrant prend l'aube, ce n'est aucunement en raison des vêtements de ceux qui l'assistent.

Ad II. C'est une règle générale que, pour célébrer des vêpres solennelles, un simple prêtre, — fût-il chanoine ou même protonotaire apostolique *ad instar participantium*, — ne saurait revêtir l'aube, ni être assisté d'un diacre et d'un sous-diacre en dalmatique et tunique. (Cérém. des év., l. II, c. III, n. 1 ; — S. R. C., 13 juillet 1658, n. 1077, ad 3 ; 2 juillet 1661, n. 1194 ; 25 juin 1909, n. 4238, ad 4, 1°).

La règle, toutefois, ne souffre-t-elle pas une exception en faveur des vêpres solennelles célébrées

[1] « Recte igitur ac toto jure, — écrit Piacenza dans son commentaire sur ledit *Motu proprio* (*Ephem. liturg.*, 1906, p. 711, n. 194), — prælatos eos [protonotarios titulares] declaravit Pius Pp. X, licet honore ac vocamine prælatitio (vulgo *Monsignore*) fruantur tantummodo extra Urbem. »

[2] Cf. Piacenza, *Ephem. cit.*, p. 709-710.

[3] Si un vicaire général ou capitulaire, jouissant comme tel du nom et des honneurs du protonotariat titulaire, venait, pour n'importe quel motif, à cesser ses fonctions, il se trouverait dépossédé par là même des titre, honneurs et droits de ce même protonotariat. (*Motu proprio cit.*, n. 76).

[4] Un vicaire général ou capitulaire ne peut jouir hors de son diocèse, — sauf, bien entendu, à Rome, — des honneurs et privilèges du protonotariat titulaire, qu'après avoir présenté au collège des protonotaires *de numero participantium* le diplôme de sa nomination et avoir fait sa profession de foi, puis prêté le serment de fidélité en présence de l'Ordinaire ou de quelque autre dignitaire ecclésiastique. (*Motu proprio cit.*, n. 74).

[5] Cf. *Motu proprio cit.*, n. 62.

[6] Cf. Piacenza, *Ephem. cit.*, p. 710, n. 193.

[7] Cf. de Herdt, *Praxis pontificalis*, t. III, n. 309 ; — Martinucci, *Manuale sacr. cœremoniarum*, 2° édit., l. V, p. 207, n. 11 ; — Hægy, *Les fonctions pontificales*, 3° édit., t. I, p. 192, n. 48 ; — Menghini, *Le sacre cerimonie*, 5° édit., p. 384 ; — Favrin, *Praxis sollemnium functionum episcoporum...*, 2° édit., p. 51 ; etc.

[1] « Le Cérémonial des évêques (l. II, c. I, n. 3) insinue que les secondes vêpres de Pâques, de Noël, de la fête du Titulaire de l'église et du Patron de l'endroit peuvent être célébrées avec la même solennité que les premières vêpres. De nos jours où les premières vêpres n'attirent pas les fidèles, il y a une raison spéciale de célébrer les secondes vêpres avec la solennité des premières. » (Hægy, *op. cit.*, t. I, p. 175, note 1).

[2] S'il n'y a pas de prébendes diaconales, l'office de diacres assistants est rempli par les deux chanoines les plus dignes après le prêtre assistant.

[3] Cf. *Ami* 1926, p. 346.

[4] C'est le nom donné par les auteurs aux vêpres pontificales célébrées au trône, lorsque l'évêque officiant ne doit pas célébrer le lendemain, ou n'a pas célébré le matin, la messe pontificale. (Cf. S. R. C., 8 avril 1713, n. 2216, ad 1).

[5] Outre les auteurs allégués ci-dessus (note 1), voir aussi de Conny, *Cérémonial romain*, 3° édit., p. 471.

devant le Saint-Sacrement publiquement exposé, surtout lorsque celles-ci doivent être immédiatement suivies de la procession du Saint-Sacrement? — Non, a déclaré la S. C. des Rites : « Quum cantantur vesperæ coram Ssmo Sacramento exposito, utrum celebrans possit a principio amictu, alba, stola, et pluviali indutus officium facere, eique diaconus et subdiaconus alba, dalmatica et tunica induti assistere a principio vesperarum, ratione processionis immediate post vesperas instituendæ, præsertim in ecclesiis quæ pluribus carent pluvialibus pro assistentibus? » Resp : « Negative. » (S. R. C., 8 juin 1911, n. 4271, ad 3).

Q. — 1° En quelles circonstances le célébrant peut-il, dans l'oraison *pro patre defuncto* ou *pro matre defuncta,* faire usage de la variante *nostri,* etc. ?

2° Quand l'oraison commandée est celle *pro quacumque necessitate,* il se trouve qu'à la messe d'un certain dimanche la secrète de celui-ci est la même que celle de l'oraison commandée.

A supposer que je m'en aperçoive à temps et que je supprime la secrète de l'oraison commandée, dois-je maintenir quand même la collecte et la postcommunion de cette même oraison ?

3° Une nouvelle fête, d'un confesseur non pontife, vient de nous être imposée. Elle n'a ni oraison propre, ni autre oraison déterminée. Aux 1res vêpres, il y a commémoraison de la fête précédente, qui est celle d'un martyr ayant l'oraison *1° loco* du commun d'un confesseur non pontife.

Va-t-il falloir, uniquement pour cette commémoraison, changer l'oraison que l'on a récitée toute la journée pour le martyr ; ou bien doit-on prendre, pour le confesseur non pontife, une autre oraison que celle qui figure *1° loco* au Commun ?

4° Comme le signe de la croix n'est pas indiqué à faire avant la prière *Aperi,* au commencement de la récitation des heures canoniales, est-il préférable de l'omettre ?

5° Comment expliquer que, dans son *Manuel de Liturgie* (14e édit., t. I, p. 664), le P. Hægy écrive : « Le curé ne peut déléguer un diacre pour le remplacer [aux funérailles] » ? Et pourtant, le nouveau Rituel (tit. VI, c. III, n. 19) dit expressément : « Ritus superius descriptus servandus est... etiam a diacono exsequias peragente de Ordinarii loci vel parochi licentia, gravi de causa concedenda... »

Du reste, le même auteur avait donné précédemment (*ibid.*, p. 583), à propos de l'administration du baptême par un diacre, une traduction différente d'un autre passage assez semblable du Rituel.

6° Plusieurs fois pendant l'année nous avons exposition d'une relique de la Vraie Croix et bénédiction des fidèles avec cette relique. L'exposition se fait à un autel latéral, vu que le Saint-Sacrement est dans le tabernacle du maître-autel.

Le Vendredi Saint, après la cérémonie du matin, nous exposons encore cette relique. Serait-il préférable de l'exposer ce jour-là à l'autel principal, et alors que faire de la croix découverte le matin ? En raison de l'exposition, faudrait-il des nappes à l'autel, et, dans l'affirmative, la bénédiction étant donnée le soir, devrait-on enlever ces nappes pour l'office des Ténèbres, qui précède cette dernière ?

R. — Ad I. Pour que, dans la collecte, la secrète et la postcommunion *pro patre tantum* ou *pro matre tantum* (nos 12 et 13 des *Orationes diversæ pro defunctis* dans le nouveau Missel), les expressions *patris mei* ou *matris meæ* et *meque* puissent être remplacées respectivement par *patris nostri* ou *matris nostræ* et *nosque,* il suffit que le célébrant qui dit ces oraisons ait frère ou sœur [1]. En pareil cas, les variantes marquées dans le nouveau Missel se justifient d'elles-mêmes.

Ad II. Si dans une même messe il vient à y avoir deux oraisons dont le formulaire soit identique, c'est à celle des deux, — commémoraison ou oraison commandée, — qui est à dire postérieurement à l'autre, que l'on doit substituer une autre oraison analogue. (Cf. Rubr. gén. du Missel, tit. VII, n. 8 ; S. R. C., 7 sept. 1816, n. 2572, ad 17) [2].

Mais il faut alors avoir soin de remplacer uniquement l'oraison qui ferait double emploi avec une précédente (Rubr. gén. du Missel, *loc. cit.) :* si v. g. c'est la collecte, on n'a pas à changer pour autant la secrète ni la postcommunion ou *vice versa* [3]. Encore moins pourrait-on les supprimer.

Que faire donc lorsque, le 22e dimanche après la Pentecôte, on a à dire, parce que commandée par l'Ordinaire du lieu, l'oraison *pro quacumque necessitate* (n. 12), dont la secrète est textuellement empruntée à la messe de ce dimanche ? On doit, croyons-nous, — *salvo sapientioris judicio,* — prendre ce jour-là, comme secrète de l'oraison commandée, la secrète du n. 13 des *Orationes diversæ,* savoir : celle *pro quacumque tribulatione,* qui, en réalité, n'est autre que la secrète de la messe du 21e dimanche après la Pentecôte.

Ad III. Le cas est prévu dans les Rubriques générales du Bréviaire (tit. IX, n. 8) : « Si occurrat, ut eadem sit oratio festi de quo fit officium et ejus de quo fit commemoratio, mutetur oratio pro commemoratione in aliam de communi. »

Par conséquent, dans la concurrence de la fête d'un martyr pontife avec celle d'un confesseur non pontife, supposé que l'une et l'autre aient exactement la même oraison, il faut dire celle-ci pour la fête dont, au moins à partir du capitule, on célèbre les vêpres, et prendre au Commun une oraison différente pour commémorer l'autre fête.

Y a-t-il, toutefois, dans le cas qui nous est proposé, identité véritable d'oraison pour les deux offices qui entrent en concurrence ? S'il s'agit de l'oraison *Deus, qui nos beati N. martyris tui atque pontificis, etc.,* du Commun d'un martyr *2° loco,* et de l'oraison *Deus, qui nos beati N. confessoris tui, etc.,* du Commun d'un confesseur non pontife *1° loco,* bien qu'elles aient leurs deux premières parties [4] absolument semblables, elles dif-

[1] Cf. *Ami* 1927, p. 333, col. 2, ad V.

[2] Cf. de Herdt. *S. Liturgiæ Praxis,* t. I, n. 70, 6° ; — Schober, *S. Alphonsi de Ligorio liber de cæremoniis missæ,* 2e édit., p. 59, note 34.

[3] Cf. de Herdt, *loc. cit.* ; — Schober, *op. cit.*, p. 59, note 35.

[4] Une oraison se compose ordinairement de quatre parties : *a)* l'invocation ; *b)* l'action de grâces, souvent implicite ; *c)* la demande ; *d)* la conclusion. (Cf. S. Thomas, 2-2, q. 83, a. 17 ; Guyet, *Heortologia,* l. III, c. II, q. IV ; Piacenza, *De officio divino,* p. 136-138).

fèrent néanmoins complètement dans leur troisième partie, c'est-à-dire dans la *demande* proprement dite. On y lit, en effet, respectivement : *...ut, cujus natalitia colimus, de ejusdem etiam protectione gaudeamus,* et : *...ut, cujus natalitia colimus, etiam actiones imitemur.* Or, d'après l'enseignement des auteurs, la diversité de la demande dans deux oraisons, — fussent-elles absolument semblables pour tout le reste, — suffit, à elle seule, pour que celles-ci doivent être considérées comme vraiment différentes l'une de l'autre [1]. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que, le cas échéant, la seconde des oraisons du Commun d'un martyr [pontife] et la première du Commun d'un confesseur non pontife soient dites dans une même heure canoniale [2].

Ad IV. Etant donné que, pour la récitation chorale de l'office divin, s'il n'est pas prescrit de tracer sur soi le signe de la croix avant de commencer la prière préparatoire *Aperi, etc.,* il n'est pas non plus défendu de le faire, on peut, jusqu'à nouvel ordre, s'en tenir sur ce point à l'usage local [3].

Ad V. C'est par mégarde que, dans son *Manuel de Liturgie,* le P. Hægy a maintenu, même après la publication de la dernière édition typique du Rituel romain (1925), un enseignement qui était vrai auparavant, mais qui ne l'est plus, eu égard à la présidence des funérailles par un diacre.

Il est très certain, en effet, que d'après le nouveau Rituel (tit. VI, c. III, n. 19) un diacre peut, pour peu qu'il y ait une raison grave ou sérieuse, être autorisé par l'Ordinaire du lieu, ou même par le curé [4], à présider des funérailles.

Mais, qu'on veuille bien le remarquer, la raison grave ou sérieuse exigée pour cela n'est pas obligatoirement telle qu'elle équivaille en définitive à un cas de nécessité [5] ; une utilité appréciable pourrait légitimer l'autorisation. Voici, à titre d'exemples, des raisons qui, tout en n'étant pas des plus graves, paraissent néanmoins recevables : l'absence ou une maladie du curé, le fait qu'il est retenu au confessionnal pour entendre de nombreux pénitents, etc. [6]. Il n'en serait pas de même de la paresse ou du sans-gêne du prêtre qui, régulièrement, devrait procéder aux obsèques.

Ad VI. Notre consultant trouvera la réponse dans une décision de la S. C. des Rites en date du 14 juin 1845 (n. 2887, ad 4), décision résumée comme suit dans l'index général de la Collection authentique des décrets de la même S. C. (t. V, p. 208, col. 2) : « Feria VI in Parasceve exponi potest reliquia S. Crucis, ubi adest consuetudo ; dummodo reliquia inclusa sit cruci talis mensuræ, ut poni possit inter candelabra altaris majoris [1]. » En pareil cas, l'autel demeure dépouillé de ses nappes et de son *pallium* ou devant d'autel.

Si la relique de la Vraie Croix était exposée le Vendredi Saint à un autel latéral, ce ne pourrait être à celui du reposoir où était la sainte Réserve. (S. R. C., 12 mars 1836, n. 2740, ad 5) [2].

[1] Cf. Guyet, *op. cit.,* l. III, c. II, q. VII ; — da Carpi, *Kalendarium perpetuum,* c. VI, n. 10 ; — de Herdt, *loc. cit.* ; — Coppin-Stimart, *S. Liturgiæ Compendium,* n. 371, 2°.

[2] Cf. Guyet, *loc. cit.* ; — da Carpi, *loc. cit.* ; — de Herdt, *loc. cit.*

[3] Si nous ne nous trompons, l'usage de faire le signe de la croix au moment dont il s'agit est assez répandu.

[4] I. e. : par le curé qui a le droit de procéder *hic et nunc* aux funérailles.

[5] De vrai, d'après le Rituel lui-même *(loc. cit.),* l'autorisation se présume en cas de nécessité.

[6] De telles circonstances sont également considérées par les canonistes comme suffisantes pour qu'un diacre puisse être autorisé par qui de droit à baptiser solennellement ou à distribuer la sainte communion.

[1] Cette décision suppose évidemment que le reliquaire de la Vraie Croix est substitué, dans le cas, à la croix ordinaire du maître autel.

[2] Cf. *Ami* 1912, p. 768 et 1024 ; 1913, p. 493.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

P. Generosus MARQUARDT, O. F. M. — **Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart.** — In-8 de VIII-336 p., 8 mk. 25. — Munchen, Max Hueber.

Voici, sur la question du miracle, une thèse de doctorat de l'Université de Tubingue, extrêmement intéressante. Bien qu'écrite en allemand, elle mérite d'être connue du grand public français. L'auteur se propose d'y donner un aperçu des diverses attitudes que, par rapport au problème du miracle, on peut constater dans la théologie protestante contemporaine. Il espère que « cette revue ne sera pas sans utilité pour l'apostolat catholique. Elle lui montrera le problème du miracle sous les aspects les plus divers, et pourra lui procurer quelques indications propres à l'aider à formuler sa valeur démonstrative » (p. V). Il pense aussi qu'ayant classé les théologiens protestants par écoles, ayant nécessairement esquissé leur méthode théologique, son livre intéressera un public plus étendu que celui des apologistes de profession.

Avant tout, l'auteur nous avertit de ne jamais perdre de vue qu'avec des termes identiques, catholiques et protestants désignent souvent des choses différentes, ou plutôt des choses identiques, mais qu'ils conçoivent différemment. Le miracle en est une.

En un premier chapitre, le P. Marquardt expose, du point de vue catholique, la conception philosophique du monde et du miracle, particulièrement d'après les travaux d'Eugène Müller, *Natur und Wunder* (thèse de Würtzbourg, 1892) et d'A. Michel, art. *Miracle* (D. T. C., t. X, col. 1798-1859). Puis, il esquisse rapidement l'histoire de la théologie protestante à partir de 1900. Vers 1800, on divisait les théologiens protestants en deux classes : les *rationalistes* et les *orthodoxes,* ces derniers s'en tenant aux conceptions des écoles du XVIII[e] siècle. Mais au XIX[e] siècle, Schleiermacher inaugura ce qu'on appelle la théologie de conciliation, qui a influencé jusqu'à nos jours tous les théologiens allemands, y compris Albert Ritschl, l'école d'Erlangen et les néo-luthériens.

D'après le P. Marquardt, trois courants *théologiques* [3] doivent être relevés chez les protestants contemporains touchant la conception du miracle.

[3] Dans son exposé, l'auteur ne parle que des théologiens, et laisse de côté les philosophes et les purs historiens. Ainsi, il passe sous silence Norden et Guillaume Krell.

a) Tout d'abord l'*école historique* (Religionsgeschichtliche Schule). — Les tenants de cette école veulent appliquer à la religion chrétienne « la méthode historique moderne avec son principe intégral de l'évolution, selon lequel on ne peut considérer comme historique que ce qui est conforme à la loi de l'analogie et de la corrélation » (p. 17). Tout donc doit être analogue à l'humanité et correspondre aux facteurs naturels. Une pareille conception élimine évidemment surnaturel, révélation et miracle. Néanmoins, certains théologiens acceptent ces axiomes, tout en faisant profession d'être des croyants.

Trœltsch reproche à la doctrine traditionnelle de l'Eglise de « rompre la continuité de la vie du monde. Il faut donc nier le miracle pour des raisons scientifiques et religieuses. Scientifiques : le miracle implique la rupture de la continuité du monde et amène l'établissement d'une conception que Trœltsch appelle « causalité du dimanche » par opposition à la causalité générale de la nature qui serait celle « des jours ouvrables. » Religieuses : le miracle établit une dualité dans l'essence divine, parce qu'en dehors de son activité régulière, Dieu serait capable d'actions extraordinaires rompant la continuité de l'activité de la loi divine (p. 35). Le miracle est donc en opposition avec la loi de l'analogie et de la corrélation. Niant le miracle, Trœltsch nie le caractère absolu du christianisme : la religion chrétienne est un chaînon de l'évolution des religions, mais jusqu'ici elle représente l'apogée de la courbe de cette évolution.

Il écrit avec onction ; il est croyant et convaincu ; il veut être chrétien pratiquant. Aussi, tout en niant le miracle, il accepte les faits extraordinaires de la religion chrétienne ; il se refuse à voir des mythes « dans tout ce qu'il y a de mystérieux et d'irrationnel, dans toutes les grandes manifestations de la puissance de l'Esprit sur la matière, dans toutes les particularités extraordinaires des grands personnages religieux » qu'on rencontre dans l'histoire du christianisme, comme dans celle des autres religions. Il ne veut pas passer pour un rationaliste, révoquant en doute l'existence de l' « insaisissable » (unbegreiflich).

Bousset expose ses vues sur le miracle dans une petite revue religieuse de Hanovre, *Die kirchliche Gegenwart*, VIII (1909), p. 193 sq. Il nie catégoriquement le miracle : « Les sciences naturelles, dit-il, n'ont pas d'organe qui leur permette de saisir le miracle... Si aujourd'hui un naturaliste voyait un morceau de fer surnager, il ne dirait pas que c'est un miracle ; il estimerait que des forces inconnues sont en action, qui ne sont pas encore, mais seront explorées... En agissant autrement, la science naturelle se supprimerait elle-même » (p. 38-39). L'historien n'a pas à s'occuper du miracle. Si une source émanant de témoins oculaires relate un fait miraculeux, l'historien ne peut que conclure que « l'imagination humaine se laisse facilement tromper et travaille extraordinairement vite » (p. 39). La foi elle-même n'a pas d'organe pour saisir le miracle : pour la foi, tout ce qui existe vient de Dieu ; il n'est donc pas possible de diviser la réalité en miraculeux et non miraculeux.

Pour Paul *Wernel*, le miracle est la ruine de la religion : « Si la religion était démontrable par des miracles ou par la philosophie, la bonté serait éliminée de la vie de l'homme. Nous ne pourrions plus être bons, mais seulement avisés, car si l'existence de Dieu était prouvée soit par des miracles, soit par la science, ce serait sottise de n'être point bons. »

b) L'école de Ritschl est bien plus nuancée. Elle a pour point de départ Schleiermacher, lequel définissait le miracle « la dénomination religieuse des faits ». Chaque fait, même le plus naturel, est un miracle, dès qu'il peut se prêter à ce que la conception religieuse qu'on s'en fait devienne la conception dominante. » Ainsi, tout fait apte à élever la pensée de l'homme
Chaque fait, même le plus naturel, « est un miracle, dès
que Dieu peut être considéré comme son auteur. Le même fait peut donc être à la fois naturel et miraculeux ; la même chose peut avoir, sous le même rapport, une double cause.

Ces conceptions assez contradictoires ont trouvé un continuateur en Guillaume *Hermann*, professeur à Marbourg. S'inspirant de Kant, ce théologien ne considère pas la nature comme une entité donnée, mais comme une chose que nous réalisons, en l'ordonnant dans les formes de l'appréhension et en l'arrangeant à l'aide de la catégorie de cause. Seul donc ce qui entre sous les formes de l'appréhension et apparaît soumis à la loi de causalité, fait partie de la réalité démontrable, objet de la science. Mais cette réalité démontrable n'est pas toute la réalité : il y a Dieu, dont l'existence n'est pas démontrable, Dieu, qui fait partie de la réalité vécue « à laquelle est amené celui qui veut se soumettre aux devoirs moraux » (p. 52). Tout acte moral dépasse le pouvoir humain ; c'est pourquoi, partout où un acte moral est accompli, la force de Dieu est manifestée dans la faiblesse humaine et nous sentons que la force d'une réalité transcendante nous atteint ici-bas. Si Dieu se manifeste en chaque homme d'une haute moralité, c'est dans le Christ qu'il s'est manifesté de la manière la plus parfaite. C'est ainsi que le Christ mène à Dieu et à la foi, qui n'est que « l'expérience de la réalité de Dieu et de sa grâce par la personne du Christ » (p. 53). La foi n'a sa place que dans la réalité vécue et n'a aucun rapport avec la science. Les deux peuvent très bien être en opposition : cette opposition est sans importance. Dieu et la foi n'ayant aucune place parmi les réalités démontrables, il est clair que les faits qui se produisent dans l'espace ne peuvent être des miracles. On ne peut donc rien prouver par le miracle, car ce qui est prouvé cesse d'être miracle. Néanmoins Hermann croit aux miracles ; il nie simplement qu'ils puissent être atteints autrement que par la foi : on vit le miracle ; il est essentiellement un acte moral ; simple fait extérieur, il entre dans la catégorie des faits démontrables et donc cesse d'être miracle. C'est la foi seule qui les peut interpréter comme miracles.

En général, les théologiens de l'école ritschlérienne sont moins hostiles au miracle que Hermann. — Pour *Titius*, la foi au miracle présente un intérêt capital pour la piété. Mais ontologiquement, aucun miracle ne peut exister qui soit *contra, super* ou *præter naturam*. Sans doute, on ne peut démontrer l'impossibilité de pareils miracles ; mais ils ne cadrent pas avec l'immutabilité et la sagesse divines (p. 83). Le domaine du miracle est le spirituel. Il faut admettre « des expériences et des forces religieuses qui dépassent la vie normale de l'âme humaine et constituent un degré supérieur qui nous est incompréhensible » (p. 85). Parmi ces expériences il faut ranger non seulement la conversion, l'éveil à la vie de la grâce, mais encore une élévation extraordinaire de la connaissance et du vouloir. Ces faits d'ordre supérieur ont aussi leurs lois et agissent sur les ordres inférieurs, tout comme l'ordre biologique, qui ne supprime pas l'ordre physico-chimique.

Jean *Wendland* déclare que tout devenir est inexplicable pour la science ; tout devenir peut, par la foi, être considéré comme un miracle, provenant d'une activité divine. Il n'y a pas des faits explicables et des faits inexplicables : chaque fait est simultanément explicable et inexplicable.

Metzger pose un dilemme : ou bien la chaîne causale est close, et alors il n'y a ni Providence possible, ni miracle ; ou bien on se fiera à l'expérience religieuse et alors on n'admettra pas la chaîne causale close. Or, le miracle est un moment intégral de la Providence. — La solution, d'après Metzger, est qu'il ne faut pas considérer comme close la chaîne causale : cette chaîne close est un idéal, un principe méthodique, mais non un principe nécessaire. C'est par l'expérience religieuse qu'est possible le miracle. Mais

Metzger voit de grandes difficultés à la constatation du miracle.

Mullert situe dans la prière la foi aux miracles, car celui qui prie attend de Dieu un changement du cours fixé par Dieu au monde. Cette foi est légitime, car Dieu domine le monde et ses lois. Mais on ne peut démontrer que Dieu ait jamais exaucé une prière, pas plus qu'on ne peut démontrer l'existence de Dieu. Cette démonstration serait un acte de science, non de foi ; donc, une véritable destruction de la religion.

Karl *Sell*, de Bonn, reconnaît, lui aussi, la possibilité du miracle, le miracle étant selon lui conciliable avec la nature. Mais il n'attache pas grande importance à la démonstration par le miracle. Toutefois, il admet les miracles bibliques accomplis en vue de développer la foi des contemporains : sans ces miracles, la foi ne serait pas parvenue jusqu'à nous.

Théodore *Kaftan* croit aux miracles, mais le miracle est un fait sensible qui se dérobe et ne peut être saisi selon les lois de la nature. La science ne saurait le constater : c'est affaire du théologien qui pratique la critique historique dans le sens où la loi de l'analogie a cessé d'être la loi suprême de cette critique. Malgré cette position modérée, ce théologien est violemment anticatholique ; il croit que « ses principes éliminent tous les miracles de la Vierge de Lourdes. A priori, et sans mettre en jeu des rapports médicaux ou des décisions d'autorité, nous savons par la parole de Dieu que la Vierge de Lourdes ne peut être qu'une invention papiste ; ce qui sort de cette source n'a pas même, à nos yeux, le droit d'être étudié. »

Pour *Reinold Seeberg*, l'expérience religieuse fait connaître le miracle. Le vrai miracle, c'est la genèse de la foi, car la foi ne peut être produite ni par la persuasion humaine, ni par la logique. Dieu seul touche le cœur du croyant. Les considérations d'ordre philosophique ne peuvent conclure qu'à la possibilité du miracle. Les miracles de la nature, qui impliquent une solution de continuité dans la causalité, sont bien plutôt un problème pour la foi qu'un moyen d'y parvenir.

c) Du troisième groupe, *les théologiens de la crise*, nous ne nous arrêterons qu'à un seul exemple, celui de *Barth*. Combattant la conception anthropocentrique de la théologie, Barth est nettement partisan d'une conception biblique de Dieu : il n'hésite pas à admettre le mystère de la Trinité. Pour lui, le miracle est l'action immédiate de Dieu, mais dans la réalité historique : il n'est pas *übergeschichtlich* (au-dessus de l'histoire), il est *urgeschichtlich*, fait objectif, qui a Dieu pour auteur. Le miracle cependant est pour nous un paradoxe, parce que nous ignorons comment il s'opère ; pour le comprendre il faudrait dominer l'opposition de Dieu à l'homme, car, en tant qu'homme, l'homme ne peut connaître Dieu. L'argument de causalité ne vaut pas pour atteindre Dieu et il est impossible de passer des êtres visibles à l'être de Dieu. La connaissance que nous pouvons avoir de Dieu sera donc œuvre de Dieu en nous, par le miracle ou la révélation. Nous appréhendons Dieu uniquement par la foi, et la foi est l'aboutissement normal du miracle. Si la vie de Jésus était un simple fait historique, elle ne serait pas miraculeuse.

Il est inutile de prolonger ces citations. Celles qu'on vient de relever suffisent pour nous faire toucher du doigt le défaut essentiel de la théologie protestante contemporaine sur le miracle. Cette théologie, issue de Schleiermacher, n'arrive pas à concilier les données de la science et celles de l'expérience religieuse. Le faux point de départ réside en ce qu'elle se refuse à une connaissance rationnelle de Dieu. Le P. Marquardt conclut en se réjouissant de constater que progressivement les théologiens protestants se détachent de Schleiermacher. Il leur resterait à se séparer de Kant.

Abbé J. Kœnig. — **La Vierge de Lourdes, lumière des incrédules et guide des croyants.** — In-12 de x-348 p., 15 f. — Paris, Téqui.

Collection « Les Iles ». — René Schwob : **Capitale de la prière.** — In-8 de 270 p., 15 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

Colette Yver. — **L'humble Sainte Bernadette.** — In-12 de 254 p., 10 f. — Paris, Editions Spes.

Ces trois volumes étudient, à des points de vue différents, la question des apparitions et des miracles de Lourdes.

I. — L'ouvrage de M. l'abbé Kœnig est essentiellement apologétique. Une première partie retrace l'historique des apparitions et démontre leur réalité ; elle rappelle également le fait des guérisons, leur caractère et réfute les explications naturelles proposées par les rationalistes. La véritable cause des guérisons — tout au moins des plus remarquables, dont l'auteur rapporte six cas — ne peut être que la toute puissance divine. — Une seconde partie montre les conséquences apologétiques des faits de Lourdes. M. Kœnig n'a pas de peine à mettre en relief la lumière qu'y peuvent trouver et qu'y trouvent, en fait, les incrédules, athées, idolâtres, musulmans, juifs et protestants. La thèse générale est que l'apparition de la Vierge et les manifestations de sa puissante médiation sont une confirmation de la vérité du catholicisme ; mais l'auteur fait des rapprochements plus spéciaux et très heureux entre les faits de Lourdes et la doctrine protestante. Bien plus, la Vierge de Lourdes est le guide des croyants : du récit des apparitions et des paroles de la Vierge découlent des leçons de vertu et de persévérance chrétiennes fort opportunément soulignées.

Excellent livre de propagande, l'ouvrage de M. Kœnig a sa place marquée dans nos bibliothèques paroissiales.

II. — Le genre de M. René Schwob est très différent. Cet israélite converti (voir *Moi, Juif : Ami* 1929, p. 413) est un mystique. Il s'élève au-dessus des manifestations de Lourdes pour en pénétrer le sens religieux profond et universel : il les dégage des à-côtés humains et parfois critiquables. Les manifestations eucharistiques, les douleurs étalées devant la piscine, les paroles de la Vierge à Bernadette, l'offrande de soi-même et de sa prière, même une ordination à laquelle l'auteur assista dans la Basilique, tout cela prend à Lourdes un caractère de spiritualité et d'universalité incomparable. Quelle vérité profonde en ces quelques lignes : « La religion n'a rien de commun avec la religiosité ni avec la superstition. Et il faut beaucoup se décanter, s'éloigner beaucoup du sensible pour commencer d'entrevoir ce que c'est que le spirituel. Il y a spiritualité partout où il y a commencement de don de soi et, en particulier, quand l'homme s'anéantit devant Dieu ; tandis que la marque même de l'antispiritualité c'est de prendre l'homme, c'est-à-dire soi-même, pour fin » (p. 71-72). Aussi M. Schwob est-il sévère pour tout ce qui, à Lourdes, paraît contredire ce caractère de spiritualité universelle, le tripot des marchands, les fêtes civiles et laïques...

Lourdes n'est pas seulement la « paroisse de la chrétienté », c'est encore la « sanctification de la médiocrité ». Peu de guérisons, mais un moral admirable des malades ; formes naïves et simples de la piété, mais foi ardente et transformante ; miracles des corps rendus à la santé, mais surtout miracles des âmes sanctifiées par la grâce, surtout les âmes des simples. Lourdes, c'est encore la souffrance offerte pour les autres... Lourdes enfin est la « capitale de la prière ». C'est le titre même du livre ; c'en est la conclusion : méditation sur les mystères du Rosaire et leur portée dans la foi et la vie chrétienne. L'au-

teur a écrit un beau livre, dont les âmes d'élite savoureront toute la portée spirituelle et mystique[1].

III. — Madame Colette Yver écrit à son tour sur Bernadette. Elle y met tout son talent d'écrivain de race et tout l'enchantement de son style. Elle s'est appliquée, on le sent, à la transcription la plus simple possible des faits merveilleux qui ont fait entrer la vie de Bernadette dans le surnaturel. Son livre, sans doute, ne nous apprend rien de nouveau sur la voyante de Massabielle ; mais il nous donne cependant, en une synthèse ravissante, ce qu'on ne trouvait qu'épars et morcelé en d'autres études historiques.

Une large place est faite aux apparitions, qui représentent le foyer intense dans cette existence qui fut une flamme ; mais la personne même de la voyante est dégagée de sa mission. L'auteur a particulièrement insisté sur les traits personnels de force, d'unité, de ténacité, qui font de Bernadette Soubirous, malgré son humilité et son effacement, un caractère.

Ainsi envisagée, par un écrivain dont le charme littéraire s'allie à un sens profond des réalités surnaturelles, cette *Vie* de sainte Bernadette apparaît comme un miroir où se reflète l'image d'une vraie Française, de la race de sainte Geneviève et de sainte Jeanne d'Arc.

G. Constant. — **The Reformation in England. I.** *The English Schism : Henry VIII (1509-1547)*, translated by the Rev. R. E. Scantlebury, with a Preface by Hilaire Belloc. — London, Sheed and Ward. 1934.

Cet ouvrage est l'édition anglaise de *La Réforme en Angleterre, le schisme anglican,* par M. l'abbé Constant, professeur à l'Institut Catholique (voir *Ami* 1930, p. 697). Depuis l'apparition de l'édition française, catholiques et anglicans d'Angleterre en réclamaient à l'envi une traduction.

Nous avons dit alors tout le bien que nous pensions de cet ouvrage.

La traduction qu'en a faite le Rev. Scantlebury, curé de St. Swithun's à Southsea, est remarquablement fidèle et élégante.

Dans une Préface fort élogieuse pour l'auteur français, Hilaire Belloc, le polémiste, historien, romancier et poète anglais bien connu, présente l'ouvrage à ses compatriotes comme « une production typique » des méthodes de « l'histoire documentée » qui est de tradition aujourd'hui en France, et énumère les difficultés multiples que le sujet présentait pour un étranger.

Certaines modifications, légères dans l'ensemble, ont été apportées au texte français pour mieux l'adapter à la mentalité et aux habitudes anglaises. Ainsi les notes documentaires (442 pages contre 282 pages de texte), au lieu d'être rejetées en bloc à la fin du volume, sont insérées au bas de la page qu'elles intéressent, et ont été parfois simplifiées ; la bibliographie est renvoyée en Appendice, et contient les ouvrages publiés sur le sujet depuis 1930 ; des Tables chronologiques des événements religieux, des papes, des archevêques de Cantorbéry et d'York pendant le règne d'Henri VIII ont été ajoutées ; de même, deux articles publiés par M. l'abbé Constant, — le premier dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, en 1931, vol. XXVIII, n° 3 : *Clément VII pouvait-il annuler le mariage d'Henri VIII ?* (son mariage avec Catherine d'Aragon, sa belle-sœur), où l'auteur établit que le pape ne pouvait canoniquement déclarer invalide la dispense d'affinité donnée par Jules II, ni en conséquence le mariage contracté en vertu de cette dispense, — et le second, publié dans les *Mélanges Albert Dufourcq* (Plon, 1932), où l'auteur expose comment et pourquoi le Chancelier Thomas More refusa le serment de Suprématie Royale qu'exigeait son maître et mourut défenseur et martyr de la Primauté du Souverain Pontife.

En 1930 nous citions le mot du Rev. Moreton, lettré anglican de la Haute Eglise, au sujet de l'ouvrage de l'abbé Constant : « C'est par des études de ce genre qu'une compréhension mutuelle et un rapprochement (entre l'Eglise catholique et l'Anglicanisme) seront possibles. » Nous voulons le croire. En attendant, ces sortes d'études ont produit un autre rapprochement, celui des meilleurs champions anglais et continentaux de la cause catholique. Les premiers n'émettent plus les plaintes d'autrefois que les seconds parlaient à tort et à travers du catholicisme anglais, passé ou présent, et faisaient plus de mal que de bien à la cause qu'ils croyaient naïvement servir ; désormais, les ouvrages publiés au continent sur le sujet sont loués ou blâmés avec impartialité et cordialité en Angleterre. Ce progrès est dû à certaines démarches du cardinal Bourne, de Mgr Baudrillart et autres agents d'entente cordiale ; l'*Ami* est heureux d'y avoir apporté sa modeste contribution par ses études sur l'Eglise Anglicane, qui furent parmi les premières à trouver faveur auprès du public catholique anglais.

Abel Dechêne. — *Un enfant royal :* **Louis-Joseph-Xavier, duc de Bourgogne (1751-1761).** — In-16 de 128 p., avec plusieurs gravures hors texte, 12 f. — Paris, Lethielleux.

Dans ce charmant volume, dont tout l'ensemble et jusqu'au style lui-même évoque merveilleusement l'époque du déclin du règne de Louis XV, le P. Dechêne retrace la courte, mais édifiante existence du fils aîné du Dauphin, le duc de Bourgogne, mort à dix ans, dans les sentiments d'une piété qui confine déjà à la sainteté.

L'auteur a su faire revivre les espoirs de la France saluant la naissance de l'enfant royal ; puis on voit le petit-fils de Louis XV grandir, développer sa vive intelligence et sa volonté d'enfant chrétien. Puisant aux meilleures sources et confrontant les témoignages, le P. Dechêne a su ressusciter la figure vraie, émouvante et très fraîche de son petit héros.

Nous avions déjà entrevu cette figure dans le livre consacré par le même auteur au *Dauphin, fils de Louis XV* (cf. *Ami* 1932, p. 336). Mais l'âme de l'enfant prédestiné apparaît aujourd'hui en pleine lumière : on se plaira à l'admirer et à la pénétrer davantage.

Hervé Trudel, prêtre. — **Eléments de morale médicale,** *à l'usage des gardes-malades, praticiens, étudiants en médecine et théologie.* — 3e édition corrigée et complétée. Plaquette in-8 de 60 p. — Chez Granger frères, 54, rue Notre-Dame Ouest, Montréal (Canada).

On devine aisément l'angoisse du médecin catholique appelé à donner ses soins dans ces graves conjonctures où deux vies se disputent l'existence. Qui préférer de la mère ou de l'enfant ?... Et que répondra le prêtre consulté sur la licéité de telle ou telle opération, tel ou tel traitement ? A venir en aide aux intéressés, plus particulièrement prêtres, médecins, gardes-malades, ce petit livre est destiné.

L'auteur procède par questions et réponses, très précises toujours. Après avoir rappelé les principes généraux de la moralité objective et subjective, il en fait l'application aux divers cas concrets qui se présentent au médecin ou au garde-malade. Successivement il est amené à parler *a)* des opérations, manœuvres et traitements défendus ; *b)* du fœticide indirect et des opérations et traitements permis ; *c)* des cas de grossesses ectopiques ; *d)* enfin de diverses mutilations. A toute question évoquant un cas concret, il donne une réponse précise. S'il avait eu connaissance de la controverse Gemelli-Vermeersch (cf. *Nouvelle Revue théo-*

[1] **On sait que M. René Schwob, « déférant aux désirs d'une autorité qu'il vénère, a promis de supprimer, dans la seconde et très prochaine édition, les passages que nous lui avons reprochés et d'en modifier certains autres. »** ***(Journal de la Grotte,*** **23 septembre 1934).**